ثبوت الحقّ وإمكان العلم به لدى "فلسفة التعددية الدينية: دراسة نقدية في ضوء آيات القرآن الكريم

جاد الله بسام صالح صالح *

ملخص

يتناول البحث مفهوم الحق مقارناً بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية. وتبرز هذه الدراسة موقفين متعارضين: الموقف القرآني الذي يتخذ جانب إثبات الحق ويؤكد إمكان العلم به، مع الحرص على جانب التعايش المشترك مع أصحاب الأديان. والموقف الفلسفي الممثل في "فلسفة التعددية الدينية"، الذي يتخذ جانب النفي لمفهوم الحق، ويقول بتساوي الأديان أو وحدتها، وإنكار أي دعوى تتضمن حقية واحد منها. وتوصل البحث إلى أنّ الحق ثابت ويمكن العلم به والاستدلال عليه، وأنه الموقف القرآني الصريح، وأجمع المفسرون عليه، ويعدّ من بدهيات الإسلام، وأن موقف فلسفة التعددية الدينية مخالف للقرآن الكريم، ولا يوجد أدلة تسنده أو تدعمه.

الكلمات الدالة: تعددية دينية، حق، دين، قرآن كريم، فلسفة.

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن كتاب الله تعالى أوثق عروة يتمسك بها للسلوك في سبل هذه الحياة الدنيا، وهو أحسن ما يقتفى من كلام، إذ فيه بيان لكل حال ومقام، فلا غرو أن نال الرتبة العليا من اهتمام العلماء وطلاب العلم، وقد تضمن زبد علوم الدين من عقائد وأصول، بحيث لا يمكن أن يخلو عن معالجة هذه المسائل الكبرى على مر الزمان.

ومهما تعقدت مسائل العقائد والفلسفة، وتنوعت مذاهب الناس؛ فإننا لا نعدم من كتاب الله تعالى شواهد وأدلة على هذه المسائل والمذاهب، خاصة إذا ما كانت هذه المسائل متعلقة بمفهوم عظيم وأصلي.

موضوع البحث

يتناول البحث مسألة من أهم المسائل التي تعدّ أصولاً كلية للدين، وهو مفهوم الحق، خاصة الحقّ في مسائل الدين والاعتقاد الديني، ومدار هذا البحث مفهوم الحق مقارناً بين موقف القرآن الكريم وموقف فلسفة التعددية الدينية، بخصوص أمرين: ثبوته وإمكان العلم به.

هدف البحث ومسوغاته

يهدف هذا البحث إلى إبراز موقف القرآن من فلسفة التعددية الدينية بخصوص المسألة المطروحة موضوعاً لهذا البحث، وإنما احتيج لبيان موقف القرآن لأسباب:

- إنه أول مصادر المعرفة والعلم في الإسلام.
- إنني تابعت كثيراً من المقالات على الشبكة العنكبوتية التي تدعي أن القرآن الكريم يساوي بين الأديان جميعاً، وتنطلق هذه المقالات من أسس حداثية وفلسفية، ويزعم أصحابها أن دين الإسلام وغيره من الأديان السماوية والأرضية تمثل طرقاً في فهم الحق، وجميعها مقبول.
- من مهام الباحثين في الحقل القرآني أن يهتموا بالشبهات المعاصرة التي تتعلق بالقرآن الكريم، والبحث يمثل استجابة للشبهات المعاصرة والفلسفات الغربية المثارة حول القرآن الكريم من حيث دراسة مضمونها وتفسيرها وتفنيدها والرد عليها.
- "فلسفة التعددية الدينية" مذهب فلسفي حديث يتناول مسائل الدين، وليس في موضوعه بحوث تفي ببيانه وتوضيح

---

* دائرة الافتاء العامة، عمان. تاريخ استلام البحث 2016/8/31، وتاريخ قبوله 2016/11/15.

الموقف القرآني بخصوصه، فلزم أن يبحث فيه ويوضح الموقف القرآني منه.

وقد أفادت هذه الدراسة من كتب التفسير والمصادر المتنوعة التي اعتمدت عليها.

واقتضت طبيعة الدراسة أن تكون على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، على وفق الترتيب الآتي:

خطة البحث

تمهيد

أولاً: مفهوم الحقّ لغة واصطلاحاً

ثانياً: معنى التعدد لغة واصطلاحاً

ثالثاً: مفهوم الدين

المبحث الأول: المفهوم الفلسفيّ للتعددية الدينية

المطلب الأول: التعددية الفلسفية وسياقاتها الدينية

المطلب الثاني: مصطلح «فلسفة التعددية الدينية»

المبحث الثاني: مفهوم الحقّ بين الفلاسفة والمتكلمين وموقف فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول: ثبوت الحقّ

المطلب الثاني: إمكان معرفة الحقّ

المطلب الثالث: مبادئ إنكار الحقّ في فلسفة التعددية الدينية ونقدها

المبحث الثالث: مفهوم الحقّ في ضوء آيات القرآن الكريم ونقد موقف فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول: موارد الحقّ في القرآن الكريم

المطلب الثاني: ثبوت الحقّ والعلم به ووحدته في القرآن الكريم

المطلب الثالث: دعوى تعذّر معرفة الحقّ لدى فلسفة التعددية الدينية ونقدها

الخاتمة: وفيها يعرض الباحث أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث.

تمهيد

تناول القرآن الكريم موضوع الدين من جوانب عدة، ومنها حقية الدين، أي كون الدين حقاً، وبين أن الإسلام هو الدين الحق، ومن الآيات التي تناولت هذا الأمر قوله تعالى: {فماذا بعد الحق إلا الضلال}، وقوله تعالى: {إن الدين عند الله الإسلام}، وقوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}.

وفي مقابل هذا الاعتقاد الديني المنصوص في القرآن الكريم؛ ظهر مذهب فلسفي أوروبي اشتهر باسم "التعددية الدينية"، ويرى هذا المذهب أنّ الأديان جميعاً هي طرائق للحق ومذاهب له ومشارب تنبثق منه، وليس بينها تنافر أو تناف أو تضاد.

وقد جاءت فكرة هذا البحث لتبين الموقف القرآني تجاه هذه القضية، من خلال النصوص المتعلقة بالموضوع، ومن ناحية تفسيرية تحليلة، وأيضاً ليبين البحث مواقف بعض المذاهب الفكرية تجاه هذه القضية، مقارنة بموقف فلسفة التعددية الدينية.

وسأتناول في التمهيد تعريفات المصطلحات الواردة كمحددات للبحث، وهي: مفهوم الحق، ومعنى التعدد، ومفهوم الدين، كل ذلك بحسب اللغة والاصطلاح.

أولاً: مفهوم الحقّ لغة واصطلاحاً

لفظ «الحقّ» يستعمل في موارد كثيرة، فقد يستعمله الفلاسفة والمتكلّمون، أو الفقهاء وعلماء التشريع، أو المتخصصون في مجالات الحقوق المتنوّعة، ويدخل مفهوم الحقّ في منظومة كاملة من الخصائص والصفات والمحدّدات، والذي يدخل في صلب بحثي الجانب اللغوي والكلامي خاصة.

لغة:

الحقّ في اللغة من الإحكام والثبوت، فالحقّ نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق، وحقّ الأمر حقّاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وفي التنزيل: قال الذين حقّ عليهم القول، أي ثبت. وحقه وحققه: صدقه. ويقال: أحققت الأمر إحقاقا إذا أحكمته وصححته[1].

والحقيقة على وزن فعيل، إما أن تكون فاعلاً بمعنى الثابت، أو مفعولاً بمعنى المثبَت.

اصطلاحاً:

وفي الاصطلاح؛ "الشيء الحق، أي الثابت حقيقة، ويستعمل في الصّدق والصواب أيضًا، يقال: قول حق وصواب... وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل"(2).

وجاء في الكليات: "الحقّ، اسم فاعل وصفة مشبّهة: يطلق على الواجب الوجود لذاته، وعلى كل موجود خارجيّ، وعلى الحكم المطابق للواقع، وعلى الأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المذكور"(3).

وتستعمل "الحقيقة" عند الأصوليين، بمعنى "اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب"(4).

لكن الاستعمال الاصطلاحيّ الأكثر شيوعاً في استعمالات المتكلمين والفلاسفة هو المطابقة للواقع، فالحق هو القول أو الحكم المطابق للواقع، وضده الباطل، وهو المخالف للواقع، وهو ما ذكره صاحب الكليات(5).

ثانياً: معنى التعدد لغة واصطلاحاً

لغة:

عدد: العدّ: عدَّ الشيء يعدّه عدّاً وتعداداً وعدة، من باب (ردّ)(6)، وهذه اللفظة –كأي لفظ– تبحث من جهتين، الهيئة الصرفية، والمادة اللغوية.

أما من حيث الهيئة؛ فإن العدد على صيغة المصدر، فإما أن يكون مصدراً أو معنى حاصلاً به، لأن أئمة اللغة قد صرحوا بأنّ المصدر يطلق بإزاء أحد أمرين: المعنى المصدري، أو المعنى الحاصل بالمصدر أي المفعول (7)، ولفظة العدد من حيث صيغتها –على ما مرّ– قد يراد بها المعنى المصدري فهي العدّ، أو الحاصل بالمصدر أي المفعول، فهي المعدود(8).

وأما من حيث المادّة اللغوية، فالعدد يأتي على معنيين: الإحصاء والتهيئة، قال ابن فارس: "العين والدّال أصل صحيح واحد لا يخلو من العدّ الذي هو الإحصاء، ومن الإعداد الذي هو تهيئة الشيء، وإلى هذين المعنيين ترجع فروع الباب كلها"(9)، والإحصاء: "التحصيل بالعدد من لفظ الحصا، لأنهم كانوا يعتمدونه في العدد كاعتمادنا فيه على الأصابع"(10).

وأما بالنسبة لموارد اللفظة في كلام العرب، فمما ورد على معنى الإحصاء: العدّ: إحصاء الشيء. تقول: تعدد الشيء، صار ذا عدد. ومما ورد على معنى التهيئة: العُدَّة بالضم: الاستعداد والتأهّب(11).

والتعدد على صيغة التفعل دال على المبالغة والتكثر، يقول العكبري: "وقد اطّردت زيادة التاء في الفعل للمعاني، نحو: تفعّل وتفاعل وافتعل، وفي مصادرها، وفي مصدر فعل، نحو: قطع تقطيعاً، فزيادة التاء والياء عوضٌ من تشديد العين في الفعل ليدل على التكثير والتوكيد"(12).

اصطلاحاً

جاء في التعريفات: "العدد هي الكمية المتألّفة من الوحدات"(13)، والعدد عند كثير من علماء المعقول من الكميات المنفصلة، وهو من الأمور الاعتبارية الانتزاعية(14).

واسم العدد: "ما وضع لكمية الآحاد المعدودة"(15)، فثلاثة مثلاً اسم عدد، وضع لكمية من المعدود هي ثلاث وحدات منه.

والتعدد هو الكثرة، قال الفيومي: "الواحد ليس بعدد لأنه غير متعدد، إذ التعدد الكثرة"(16).

ونقل الدكتور أنيس طه عن المعاجم الإنجليزية أن التعددية جاءت لثلاثة معانٍ(17): **معنى كنسي**، يتلخص في إشغال منصبين كنسيين في وقت واحد، **ومعنى فلسفي**، وتعني منهج الفكر الذي يعترف بأكثر من مبدأ أعلى، **والمعنى السياسي والاجتماعي**، وتعني النظام الذي يعترف بالتعايش بين الأجناس والجماعات والأحزاب المختلفة، مع بقاء خصائصها المستقلة.

ويجدر أن نلاحظ نحن أن المعنيين الأخيرين –الفلسفي والاجتماعي– يتضمنان تعريفاً حصرياً لا تعددياً، فكل من المعنيين يتضمن نظاماً ومنهجاً واحداً يقول بضرورة اعتقاد واحد ونظام واحد، وهذا نوع من المغالطة في التعريف، فينبغي أن نفصل هنا بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في المعاجم الإنجليزية، ولا شك أن ربط التعايش بضرورة الاعتقاد بأكثر من مبدأ أعلى، هو معنى فلسفي حادث، وليس بالضرورة أن يكون مستمداً من اللغة أو متناسباً معها.

خلاصة المعنى اللغويّ والاصطلاحي للتعدّد

يتلخّص أنّ (التعدّد) بحسب ما جاء في كلام العرب على ثلاثة معانٍ:

الأول: التكثّر والصيرورة على عدد، مصدراً، من الإحصاء.

الثاني: الكثرة نفسها والمعدود نفسه، كمئة وألف على المعنى الحاصل بالمصدر، من الإحصاء.

الثالث: التهيئة، مصدراً، يقال: الرّجل يتعدّد أي يستعدّ ويتهيّأ.

ولا يأتي على صيغة التعدد معنى حاصل بالمصدر، إذ يأتي فقط على عُدَّة، بالضم، وكل من هذه المعاني ملابس للكثرة والتوكيد والمبالغة.

ويشبه أن يكون لفظ التعدد في هذا البحث لائقاً بمعنى الكثرة والتكثر لا التهيئة، وإن كانت التهيئة يلحظ فيها الكثرة، إذ لا تكون التهيئة إلا بما هو كثير في العادة.

وحاصل المعنى الاصطلاحيّ أنّ التعدّد هو التألّف من وحدات كثيرة، والواحد ليس بمتعدد، إذ المتعدد قابل للقسمة والواحد غير قابل لها، ويمكن أن يسلب التعدد عن الكثرة إذا لوحظت من جهة وحدة جامعة، كجنس الإنسان يتوحَّد بماهيته، ويتعدد بأشخاصه، وكورود تتوحد في باقة واحدة، وتتعدد بما تشتمل عليه من زهور كثيرة.

ولا يخفى ما بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في المعاجم العربية من اتصال، وهو الدلالة على الكثرة، ولا يخفى ما بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في المعاجم الإنجليزية من انفصال.

ثالثاً: مفهوم الدين

لغة: مادة الدّين مأخوذة من أصل واحد: الانقياد والذلّ[18].

وترجع معاني لفظ (الدِّين، بكسر الدال) المستعملة في العربية إلى هذا الأصل. فالدين: الطاعة، والتدبير، والقهر والغلبة والاستيلاء، والحكم، والسيرة والعادة والشأن. والدينة: العادة، وإنما كانت العادة دِيناً، لأنّ النفس تتوطن عليها. ويقال: دان بالشيء ديانة فهو دَيِّن، وتدين به فهو متدين، وقوم دِين: مطيعون منقادون. ودان الناس لملكهم أي أطاعوه. وداينته: حاكمته. ومنه: الله الديان، ويوم الدين[19].

ولفظ (الدَّين، بفتح الدال): ما يقرضه الرجل من مال، يقال: داينت فلاناً: عاملته بالدين. ويقال: وفلان دائن ومديون، ومناسبته لأصل المعنى ما يكون من انقياد المدين لدائنه[20].

فالدِّين (بكسر اللام) أصله الطّاعة، ويجوز أن يكون أصله العادة، ثم قيل للطّاعة دين، لأنها تعتاد وتوطن النفس عليها، وقد يجوز غير ذلك لمناسبة المعاني السابقة لما في الدّين من انقياد العبد للرّب. والجمع من دِين (أديان)[21].

والفرق بين الدين والديانة، أن الدين اسم على التعاليم والأحكام، والديانة هي دينونة الشخص بشيء ما، فالملحوظ في الديانة الشخص لا نفس الأحكام، ولذلك يقول الفقهاء: يلزمه كذا ديانة لا قضاء، ويقولون في الرجل التقي: ذو ديانة.

اصطلاحاً

عرف الفخر الرازيّ الدين في تفسيره لقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ} [التوبة: 33]، فقال: "الدين وضع إلهيّ سائق لأولي الألباب إلى الخيرات باختيارهم المحمود"[22]. وعرفه الجرجاني والمناوي: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"[23].

وقال صاحب دستور العلماء: "الدين الاصطلاحي: قانون سماويّ سائق لذوي العقول إلى الخيرات بالذات كالأحكام الشرعية النازلة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم[24].

ويشمل الدّين أصول الشرائع وفروعها، وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة، وعليه قوله تعالى: {ديناً قيماً ملة إبراهيم}، وقد يتجوز فيه أيضاً فيطلق على الفروع خاصة، وعليه: {ذلك دين القيمة} أي: الملة القيمة يعني فروع هذه الأصول[25]، فلا يجوز أن يقال إن حقيقة الإسلام هي التوحيد، بل يطلق الإسلام على التوحيد وغيره مجازاً، أما حقيقة الإسلام فهي شريعة النبي صلى الله عليه وسلم جميعها، أصولاً وفروعاً.

والدين يطلق على الإسلام وغيره من الأديان، لكن الدين المرضيّ المقبول عند الله هو الإسلام، وهذا حقّ لا امتراء فيه، لقول الله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: 19]، وهو دين واحد بالشخص، حقّ متعين، لقول الله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: 85].

وأما من الناحية الاصطلاحية عند الفلاسفة الأوروبيين؛ فيدور معنى الدين على ثلاثة أمور[26]:

1. مؤسسة اجتماعية، مكونة من أشخاص متحدين على أداء عبادات وتبني اعتقادات مطلقة، وتنسب هذه المؤسسة الإنسان إلى قوى عليا أرفع من الإنسان، قد تكون كثيرة، أو واحدة "الله".

2. نسق فردي، يشتمل على مشاعر واعتقادات وأفعال موضوعها "الله"، ويكون بهذا المعنى في مقابل العلم، ويعتبره المسيحيون مقابلاً للإلحاد أو اللادين.

3. الاحترام الضميري لشيء ما، ويكون الدين بهذا المعنى أشبه بكلمة الشرف.

هذه المعاني الثلاثة التي تدور حولها استعمالات الأوروبيين، والمعنى الأول والثاني هما الأكثر استعمالاً حالياً، ويمثل كل منهما نظرية في نشأة الدين، النظرية الفردية ويتزعم القائلين بها الفيلسوف (جويو)، والنظرية الاجتماعية ويتزعم القائلين بها الفيلسوف (دوركايم)[27].

المبحث الأول

المفهوم الفلسفي للتعددية الدينية

المطلب الأول

التعددية الفلسفية وسياقاتها الدينية

أولاً: «التعددية» في المعاجم الفلسفية

نجد التعددية = الكثرة (**Pluralism**) كمصطلح في المعاجم الفلسفية، وقد نشأ هذا المصطلح كعلامة على مذهب معين لدى جماعات لا يخضعون أو لا يحبون الخضوع لنمط فكري موحّد، بل يفضلون التحرر من هذه الأنماط الثقافية أو الدينية أو الاعتقادية أو الفلسفية أو السياسية أو الأخلاقية، بحجة أن هذه الأنماط تمنع من التعايش أو التصالح، وفي مقابل هذا التصور مذهب واحدية القيم[28].

والتعدّد قد يضاف إلى مفاهيم فلسفية كثيرة، ويغدو لكل إضافة مصطلح خاصٌّ يراد به معنىً معين، قد يكون مذهباً خاصاً، أو فلسفة خاصة، فمثلاً: تعدد الأصول، وتعدد النفوس، وتعدد الحقائق، وتعدد الآلهة، وتعدد الغايات، وتعدد معاني الألفاظ، وتعدد القيم، كل هذه لها معانٍ خاصة[29].

أما تعدّد الحقائق (**Polyrealism**)؛ فيراد به أنّ الحقائق ليست واحدة، بل هي متكثرة، فالحقائق الرياضية غير الأخلاقية، ولكل نوع من الحقائق مقياس خاص[30].

وتعدّد الأصول (**Polygenism**)؛ "خاصية للمتحوّل من الكثرة إلى كثرة أقل ومتجهاً إلى الوحدة"[31]، ويقابلها وحدة الأصول (**Monogenesis**).

وتعدّد الآلهة (**Polytheism**)؛ وهي فلسفة مؤسسة على الكثرة في الآلهة، فهي مقابل عقيدة التوحيد[32].

وتستعمل لفظة الكثرة (**Plurality**) قريباً من استعمال لفظة التعدد في الاصطلاح، ومذهب الكثرة أو التعدد (**Pluralism**) يقرّ بوجود موجودات شخصية متكثرة، وأن الموجودات ليست مجرد مظاهر لحقيقة مطلقة، خلافاً لمذهب الوحدة (**Monisme**)[33].

وهناك موارد أخرى تأتي فيها كلمة التعدد بمعنى فلسفي، أشارت إليها المعاجم الفلسفية، وقد تستعمل كلمة (التعددية) عند الكاتبين في سياقات مختلفة، فهناك التعددية الثقافية، وتعددية القيم، والتعددية الإثنية، والتعددية الحزبية، والتعددية السياسية.

ثانياً: سياقات التعدّدية الدّينية[34]

إن استعمالات التعددية الدينية تأتي وفق ثلاثة سياقات مختلفة، وينبغي التمييز بين هذه السياقات حتى لا يقع خلط في المفاهيم، وأولها: التعايش المشترك، وثانيها: استحقاق النجاة في الآخرة، وثالثها: نظرية المعرفي. وأبين هذه السياقات فيما يأتي:

– **التعايش المشترك**[35]: تدل مقولة التعددية الدينية –أحياناً– على قبول الكثرة الناشئة عن الاختلاف الديني، بحيث تكون مستتبعة للتشارك الاجتماعي والفكري بوئام وتسامح، بحيث تراعى هذه التعددية في المنظومة الفكرية للمجتمع ككلّ، أو بين القبائل والأجناس والقوميات، أو بين الشرائع، أو بين المناهج والحضارات[36].

وتكون التعددية بهذا المعنى في إطار الدين نفسه أو الأديان المتعددة، وفي هذا السياق لا تنبني التعددية على مفهوم الإيمان والاعتقاد الحق، بل إن التعايش المشترك بين الناس قد يكون بين أناس يختلفون في الاعتقاد أو يحكمون على بعضهم بالكفر، من غير أن يؤدي التباين الاعتقادي مهما وصلت درجته من التخطئة والتضليل إلى تصارع أو اختلاف ينتقص حقوق المشتركين في المعيشة.

– **استحقاق النجاة في الآخرة**: يراد بالتعدّدية الدّينية في بعض سياقاتها لدى بعض المفكرين والفلاسفة أن النجاة والخلاص ليس محصوراً في طريق واحد أو مذهب واحد أو دين واحد، بل هناك كثرة في الطرق المفضية إلى النجاة والخلاص، فيطلق لفظ

"التعددية الدينية" على هذا المعنى.

فكأن أصحاب هذا الإطلاق يقولون: الأصل أنّ النجاة الأخروية والخلاص يوم القيامة لا يكون إلا باتباع الدين الحقّ، لكن الدين الذي يضمن هذه الغاية ليس واحداً، بل هو متكثّر، فنشأ هذا المصطلح، ودلّ من هذه الجهة على هذا المعنى.

ومن وجهة نظر شيعية إمامية؛ بناء على أصول مختلفة (التحسين والتقبيح العقليين)، نبّه بعض الكاتبين الشيعة تبعاً للطباطبائي أن النجاة قد تكون لغير المسلم، من أصحاب الديانات الأخرى إذا كان قد تلمس الحقّ ولم يصل إليه[37].

وأهل السنة وإن حصروا النجاة في اتباع الدين الحقّ لكن من المقرّر عندهم أن التكليف لا يقع في ذمّة المكلّف إلا بشروط، وإلا حكم على المكلف بحكم أهل الفترة، وهو النجاة، كما هو مذهب جمهور أهل السنة[38]، وأما من وصلته الدعوة صحيحة على وجهها وبشرطها، فلا يكون ناجياً إلا باتباعها بحقها.

إذن؛ فلنخْلص من هذا أنّ النجاة الأخروية في المنظومة الدينية الداخلية مؤسّسة على الإيمان بالدين الحقّ في الغالب، إلا ما ذكر من استثناء بحق أهل الفترة، وأمّا فلسفة التعددية الدينية فتفترض تعدّد النجاة، أي إنها ليست بمقصورة على أتباع دين معين، بل هي في طَول أتباع كل دين، مهما كانت الخلافات جوهرية بين الأديان.

– **نظرية المعرفة:** تطلق التعددية الدينية ويرادُ بها الإشارة إلى العلاقة بين المعرفة والدّين، من حيث تأسيس الدّين على مقولات حداثية وما بعد حداثية تتعلق بنسبية المعرفة أو عدميتها، مما يؤدي إلى تأسيس التعددية الدينية.

والمراد بفلسفة التعدّدية الدّينية في هذا السياق أنَّ ديناً معيناً لا يحوز رتبة انفراد حقّي مطلق، أو خصوصية معرفية مطلقة، لعدم وجود مقولة معرفية تعطيه تلك الرتبة أصلاً، إذ المعرفة إما نسبية أو مستحيلة عند هؤلاء الفلاسفة الحداثيين، فمنشأ التعدّد هنا انتفاء الامتياز.

وتحصيل هذا النمط المتكثّر من التعددية الدينية الفلسفية يكون من خلال مقولة الحقّ النسبيّ (النسبيّة)، أو عدم الحقّ أصلاً (العدميّة)، وتفصيلها على وجوه ثلاثة:

– توزّع حصص الحقّ في الأديان المختلفة، فالحقّ يظهر في كلّ دين، ويتجلّى في كل طريق، ومن اعتقد أنّ الحق في جهة واحدة فهو مخطئ، بناء على هذا الزعم.

– حصر الحقّ في حصة واحدة، لكن هذه الحصّة مشتركة بين كل الأديان، بحيث لا يصحّ أيضاً أن يقال عن دين ما: إنه باطل، أو: إنه حقّ.

– القول بانعدام الحقّ، فتغدو جميع الأديان متساوية أيضاً، وهنا يصير القبول الديني مؤسساً مطلقاً على أنه عامل اجتماعي أو سياسي أو طبيعي فقط، من غير أي قيمة معرفية.

ولعل هذا السياق الثالث، هو أخص السياقات التي ترتبط بها فلسفة التعددية الدينية، بل تنشأ عنه، وفلاسفة التعددية الدينية قد يتوزّعون على مختلف المشارب الفلسفية التي ذكرتها هنا (نسبية المعرفة، عدمية المعرفة)، كلٌّ بحسب فلسفته وتوجهه وتدينه والظروف المحيطة به.

وقضية هذا البحث الذي بين يدي القارئ تتصل بهذا السياق الأخير خاصة، فهو الذي يهتم به الباحث.

المطلب الثاني

مصطلح «فلسفة التعددية الدينية»

يجدر أن نشير أول الأمر إلى أن بعض الكاتبين قد يشير إلى التعددية الدينية بوصفها صادقة على معنيين: الكثرة في فهم الدين، والكثرة في الدين نفسه[39].

وأرى أن التعددية الدينية لا تصدق على الكثرة في فهم الدين، فإن هذه مشهورة بالتعددية المذهبية، وتشكل هذه النظرة اختلافاً في زوايا النظر تجاه الدين، حيث الكثرة عارضة على القراءات ووجهات النظر، لا على الدين في نفسه، فمثلاً نقول: إن حكماً معيناً اختلف فيه الفقهاء والمجتهدون على مذاهب كثيرة، ونقول: اختلف المفسرون في تفسير آية من القرآن الكريم على آراء كثيرة، إن هذا النمط من التعددية لا يدخل في المفهوم الفلسفي أصلاً، بل هو تعدد بمعنى التنوع.

لكن يبقى المعنى الثاني وهي الكثرة في الدين نفسه، وهو المعنى الفلسفي الخاصّ، فالقائلون بالتعددية الدينية يقولون: إنّ الدين الحقّ متكثر، فتراه في الإسلام، وفي المسيحية، وفي اليهودية، وفي غيرها كذلك[40]، فهي أنواع لحقيقة واحدة.

يكمن البعد الفلسفي في مفهوم التعددية الدينية في إدخال عنصرين على مفهوم "الدين"، وهما عنصران أساسيان في منظومة الفكر الفلسفي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهما: الحرية، والمساواة[41]، حيث شكّل هذان المفهومان ضابطين لأنظمة

الحياة المختلفة في أوروبا، وما شهدته بعد ذلك من قيام الدول وقوانينها وأنظمتها التشريعية.

إذن؛ ينبغي أن نلحظ أن فلسفة التعددية الدينية نشأتها أوروبية وهي ذات سياق يرجع إلى عصور التنوير والحداثة، فمن ثم كان تعريفها الأساسي معتمداً على فلسفات غربية بالكامل، في ضوء فهم حداثي للدين كما سبق توضيحه في تمهيد هذا البحث.

لقد حاول كثير من الفلاسفة الأوربيين خلخلة مفهوم الدين من خلال إدخال هذه العناصر الغريبة على الدين نفسه، فمثلاً نلاحظ أن الفيلسوف اللاهوتي جون هيك[42] وضع مفهوم "التجربة الدينية" بديلاً عن "الدين"، حيث تم تعريف الدّين عنده وفق نمط معرفيّ حداثي بأنه: "شبكة من التشابهات والاختلافات يجمعها التجربة الدينية الفردية في الاستجابة للمبدأ الأعلى بغية الوصول إلى الكمال"، وبمعنى أدق: "الدين فعل تأويل وتفسير من المتدين للموضوع (أ)، والحكم عليه بأنه (ب)... والتجربة الدينية: تكيف الإدراك وتعديل الوعي بنحو يتناسب مع مبادئ ذات دلالة دينية حرفية ومباشرة"[43].

نلحظ إدخال عنصر جديد في مفهوم الدّين مع نظريات المنافحين عن التعدّدية، وهو "المتديّن" نفسه، فالمتديّن هو الذي يشكل الدّين، فمن ثمّ كان الدين بطبيعة الحال قابلاً للتعددية الدينية بتعدد المتدينين أنفسهم.

إنَّ ماهية الدين يدخل فيها المتدين نفسه من حيث وضعيته وتفاعله واستجابته الخاصة والمتفردة، وذلك يعطي الدين قابلية للتغير والتحول وعدم الثبات والتعدد، وهذا ما يظهر في تعريفات كثير من الغربيين للدين، فمثلاً يعرفه سبنسر Spencer: "الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر من الأسرار"، ويعرفه ماكس موللر Max Muller: "إحساسنا باللامتناهي"، ويعرفه شلايرماخر Schleiermascher: "خضوع الإنسان لموجود أسمى"، ويعرفه فيورباخ Feuerbach: "الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة"[44].

ولا شك أنّ هذه الماهية الجديدة تنزع عن الدّين أي صبغة معرفية قابلة للإثبات بالبرهان أو المنطق، ويبقى مجال الإثبات فقط في التجربة نفسها وثمرتها، وهو أمر لا يمكن القبول به قطعاً، لأنه يعني بطلان الحقائق الدينية، فلا فضل لدين على دين، إذ هي جميعاً تقع في سياق التجربة فقط، بدون أن يكون هناك معيار للحق أو الحقيقة، وهو ما سوف نتعرض له تفصيلاً في المبحث الثاني من هذا البحث المتواضع، بل هذا هو المقصد الأساسي منه.

وبناء على تغيير النمط المعرفي في تفسير الدين عرف جون هيك التعددية الدينية بأنها "**النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجاباته لها**"[45].

وإنما ذكرت تعريف جون هيك هنا لأنه يعد أبرز المؤسسين لهذا الاتجاه الفلسفي الحديث النشأة.

المبحث الثاني
مفهوم الحقّ بين الفلاسفة والمتكلمين وموقف فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول
ثبوت الحقّ

جمهور أصحاب الفرق والمذاهب يقولون بثبوت حقائق الأشياء، لكن فريقاً قليلاً يقولون بإنكار أن يكون هناك حقيقة ما في نفسها، واشتهر هؤلاء بالسفسطائية، ولهم ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: العنادية، وهم الذين يعاندون في ثبوت الحقائق.

الاتجاه الثاني: العندية، ويزعمون الحق عندهم دون غيرهم.

الاتجاه الثالث: اللاأدرية، وهم المتوقفون الشاكّون في الأحكام.

ومن المنكرين لثبوت الحقائق، عدا السّوفسطائيين القدماء، الفلاسفة الغربيون الذين تجمعهم النزعة التجريبية[46]، مثل: جون لوك، وباركلي، وديفيد هيوم، وكانط، ومذاهب هؤلاء ليست خارجة عن مذاهب السفسطة القديمة.

وقد لخّص السّعد التفتازاني مذهب هؤلاء السفسطائيين، حيث قال: "حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية، فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم **العنادية**، ومنهم مَنْ ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إنَّ اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو عرضاً فعرض أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادث، وهم **العِنْدية**، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا، وهم **اللاأدرية**"[47].

وقد احتج هؤلاء السفسطائيون بحجج[48]، منها:

1. إنّ أحكام الحسّ مع وضوحها وضروريتها يقع فيها الغلط، كمن يجد طعم الحلو مرّاً.

وأجيب عن هذه الشبهة، بأنّ الغلط في الحسيات يعرض لمن اختلّ حسّه، وهذا لا ينافي القطع في ما نقطع به من الأحكام الحسّية.

2. إن أحكام العقل الضرورية الواضحة يقع فيها الاختلاف في الآراء وتحتاج إلى حل شبه كثيرة وأنظار دقيقة، وأما التي تحتاج إلى نظر وفكر فهي معتمدة على الضروريات التي وقع فيها الاختلاف واحتاجت إلى تفكير ونظر، فأحكام العقل بنوعيها ليس بمعتمد.

وأجيب عن الاختلاف الواقع في العقليات الضرورية لعدم الاستئناس بها، أو لخفاء معاني تلك الأحكام، وأما الاختلافات الواقعة في العقليات النظرية، فلفساد الأنظار، ولا ينافي ذلك صحة بعضها.

وأما أهلُ السنة فقد ذهبوا إلى إثبات الحقائق، أي القول بوجود حقيقة تعدّ معياراً للحكم بصحة الشيء في نفسه، واحتجوا لثبوت الحقائق في مقابل مذهب السّوفسطائية بأنا نجزم بالضّرورة بثبوت بعض الأشياء.

وألزموا السوفساطئية بأنّ عدم تحقّق النفي (الإبطال) على مذهبٍ ما يعني ثبوته، لأنّ الثبوت ليس إلا عدم الانتفاء، وبأنّ النفي إن تحقّق فهو حقيقة من الحقائق، وهو نقض لمذهبهم[49].

وإذا بطلت مذاهب السفسطة، وثبتت الحقائق الدينية والإلهية في نفسها، لم يبق مجال للحكم بتساوي حقائق الأديان جميعاً، لا من حيث عدم وجود حقيقة لها (العنادية)، ولا من حيث إن حقيقتها تابعة لاعتقاد المعتقد نفسه (العندية)، ولا من حيث تكافؤ الأدلة أو التوقف في الأحكام (اللاأدرية)، وإنما لم يبق مجال لذلك لأنّ المسلم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم مثلاً، واليهودي لا يؤمن بنبوة محمد، والمسيحي يؤمن بالتجسد وعقيدة الخلاص ويراها عقائد ثابتة في دينه، بينما لا يؤمن بها غيره... الخ.

إذن؛ معتقدات الأديان عند أصحابها ثابتة، والعقائد الدينية مختلفة عن بعضها في نفس الوقت، فلا بد من عدم التساوي بينها، ولا يمكن القبول بها جميعاً على قدم سواء، بل لا بد من ترجيح لواحد منها، وهذا الراجح هو الذي ينصره الدليل العقلي وتؤيده الحجة الدامغة، وهو دين واحد واعتقاد واحد، وهذا ينتج لنا حقيقة مفادها أن ادعاء فلسفة التعددية الدينية تساوي الأديان والمعتقدات غير صحيح، لأن الأساس الذي بنيت عليه وهو السفسطة غير صحيح.

المطلب الثاني

إمكان معرفة الحق

تقع مسألة إمكان المعرفة فرعاً لمسألة إفادة النظر العلمَ، وهذه القضية بحثت تفصيلاً في كتب الكلام وأصول الفقه، قال السيد الجرجاني: "إمكان معرفة الله تعالى فرعُ إفادة النظر العلم مطلقا أي في الجملة، وفي الإلهيات خاصة، وفيها بلا معلم"[50].

ولمعرفة الفرع (إمكان معرفة الله تعالى)؛ لا بد من معرفة الأصل (إفادة النظر العلم)، فأقول: الذي يقرّره المتكلّمون والأصوليون في هذه المسألة أن النظر وهو ترتيب الأدلة على وجه مخصوص يفيد العلم بالمطلوب[51]، وأما القول بعدم إمكان العلم بالحقائق فنسب إلى السمنية[52]، والمهندسين[53]، والملاحدة[54]، وهي مذاهب قديمة لا تزال تظهر مستحدثة في الفكر الإنساني.

أما السمنية؛ فهم قوم من الوثنيين القائلين بالتناسخ، قالوا إنَّ حقائق الأشياء لا يمكن التوصُّل إليها، ولا يمكن معرفتها، وهؤلاء يقولون باستحالة المعرفة النظرية في كل شيء، مطلقاً، سواء كان في العلوم الطبيعية أو الفلسفية أو الإلهية، فلا يمكن عندهم العلم بثبوت حقيقة أو لا ثبوتها، وقالت السمنية إن طريق المعرفة فقط هو الحسّ، وما لم يكن محسوساً فلا يعرف[55].

وأما المهندسون؛ فيقولون بعدم إمكان العلم في الإلهيات فقط، سواء كان العلم من طريق النظر أو الخبر، أما في غير الإلهيات من العلوم الطبيعية والهندسية والحسابية، فقالوا بإمكان العلم بها، وقال هؤلاء: إن الإلهيات يكتفى فيها بالظنون فقط، وأما العلم بها فلا يمكن[56].

ونسب الإمام الزركشي هذا القول للحكماء جملة، ولعله إنما أراد التغليب، أو أنه مبني على أصولهم، أو أنه القدر المشترك بين السمنية والمهندسين وفلاسفة الملاحدة، كما هو ظاهر[57].

ومذهب السمنية في المعارف العقلية عموماً، ومذهب المهندسين في المعارف الإلهية خاصة هو مذهب اللاأدرية الذي سبق ذكره في مذاهب السفسطة.

وأما الملاحدة؛ فيقولون إن العلم بالإلهيات لا يمكن بالنظر، وإن أمكن بخبر المعلم، وحاصل مذهبهم ليس مؤداه استحالة العلم مطلقاً، بل استحالة العلم من طريق النظر فقط، وإمكانه بالخبر والتعليم، ففيه نوع اختلاف عن مذهب السمنية والمهندسين، والتأمل

يقود إلى أن هذا المذهب في المعارف العقلية الإلهية خاصة يشبه مذهب العندية إلى حدّ كبير، لأنّ المعلم لا دليل له على ما يقول إلا قوله أو قول غيره، ولا عصمة في أحدهما، مهما زعم العصمة.

وجاء تلخيص المذاهب القديمة في المسألة في حاشية شرح جمع الجوامع، قال: "... من نفى حصول العلم عن النظر مطلقاً، **وهم السمنية**، أو لا يفيد إلا في الهندسيات والحسابيات، **وهم المهندسون**، أو لا يفيد في معرفة الله، **وهم الملاحدة**"[58].

وأما حجة هذه الطوائف على استحالة العلم بالحقائق مطلقاً أو بالحقائق الإلهية خاصة، فهو اختلاف الآراء وكثرة التناقضات بين الناس، قال السعد في شرح عقائد النسفي: "(وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً)، صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات؛ بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء"[59].

والجواب على هذه الحجة بعدم تسليم صحة كل أقوال الناس المختلفين، بل نقول بصوابية بعضها فقط، بناء على صوابية بعض الأنظار دون بعض، فلا يبقى لهم تمسك، قال السعد في جواب الشبهة: "والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض. فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة"[60].

وأما في الفكر الحديث، فنسب القول بتعذر المعرفة العقلية مطلقاً لمجموعة من الفلاسفة الغربيين تجمعهم النزعة التجريبية[61] **(الوضعية)**، منهم: جون لوك[62]، وباركلي[63]، وديفيد هيوم[64]، وغيرهم وهؤلاء الشكاك يرون أن الحسّ هو مصدر المعرفة فقط، وهو عين مذهب السمنية الذي سبق بيانه.

كما ينسب هذا المذهب إلى الفيلسوف الألماني المشهور إيمانويل كانط[65] الذي تأثر بسابقه الإنجليزي ديفيد هيوم[66]، حيث إن فلسفته الخاصة، خاصة في كتابه (نقد العقل المحض 1781م)، تتضمّن التفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو غير محسوس، ويرى كانط "أن المعرفة الحسّية لا صعوبة في إدراكها، لأنها مرتبطة بموضوع معطى؛ أما المعرفة العقلية فليس لها موضوع معطى"[67]، ويقصد كانط بالموضوع المعطى الموضوع الموجود في الخارج المقابل للمعرفة، فالمعرفة عنده قسمان، تجريبية لها موضوع معطى، وعقلية ليس لها موضوع معطى.

وتقوم فلسفة كانط –التي اعتمد عليها جون هيك لاحقاً في فكرة التعددية الدينية– على أن التفرقة بين الشيء في نفسه، وبين الشيء كما يبدو عليه، بحيث يمكن الاستفادة من "الأمور العقلية" لا على أنها معارف وعلوم، بل على أنها مشاعر باطنة.

باختصار؛ لقد أبطل هيوم المعرفة والعقل، كما نعرفهما، واستبدلهما كانط بالإحساس والشعور الفاعل، لينعكس هذا النمط في إيمان كانط بفكرة الله، لا على أنه موجود في الواقع، بل في أنها "تفيد في إرجاع الموجودات كلها إلى مبدأ لكل الوجود، هو موجود الموجودات. بيد أن هذه الوحدة لا تعين ضرباً من الوجود الموضوعي"[68].

وبناءً على القول باستحالة المعرفة العقلية المطابقة للواقع، سواء من هيوم أو كانط أو غيرهما؛ بنى هيوم رأيه أن الميتافيزيقيات والمعارف الإلهية والمعجزات عبارة عن وهم يجب استبعاده من العمل الفكري، وهو إبطال للأديان بالجملة[69]، وبنى كانط رأيه بالديالكتيك المتعالي[70]، وهو إبطال لمطابقة المعارف الإلهية للواقع[71]، وبنى أصحاب فلسفة التعددية الدينية رأيهم في قبول الأديان جميعاً على أنها استجابات شعورية، وطرائق داخلية في فهم فكرة الله.

وختاماً؛ أقول: إذا تبين أن هذه الفلسفات العديدة القديمة والحديثة تشترك في ابتنائها على أساس باطل، وهو تعذر المعرفة العقلية، فلنا أن نقول بثقة: إن ما بني على الباطل فهو باطل، ونختار في مقابل ذلك أن المعارف العقلية ثابتة وممكنة، وندفع الشبه عن ذلك بما سبق بيانه. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث

مبادئ إنكار الحقّ في فلسفة التعددية الدينية ونقدها

تعتمد فلسفة التعددية الدينية على إنكار مفهوم الحق في جميع مقولاتها تجاه الدين، في هذا المجال يمكن تلخيص مبادئ التعددية الدينية في أسس معينة يظهر منها إنكار الحقائق وعدم الاعتراف بمفهوم الحقّ، وهذه المبادئ هي المبادئ الحداثية التي قامت عليها فلسفة التعددية الدينية، ونشأت متأثرة بها في الوسط الأوروبي خاصة[72]:

أولاً: مبدأ الذاتية (الفردية Individualism)

الذاتية هي النسبة إلى الذات في مقابل الآخر، أياً كان ذلك الآخر، ويراد بهذا تعزيز عالم الإنسان الحرّ، من خلال تفسير العالم بأداة العلم التجريبي، وعدم التسليم بما وراء ذلك، وانكفاء عالم الإله، ورجوعه عن رتبة السيادة.

ومن جملة المفاهيم التي تناولتها الذاتية مفهوم الدّين، كما مرّ في التّمهيد، فانعكست الذاتية الحداثية كأساس فلسفي في نمط

التعددية الدينية، فصار الدين مظهراً لتجربة الإنسان الخاصة ووعيه الفردي، وهذا كفيل بمحو كثير من الخصائص الدينية المتمثلة في الإلزام والحصرية والحقيّة، وقد تسمى الذاتية أو الفردية عند بعض الحداثيين بالشخصانية[73]، وقد تسمى بالفردانية[74]، وكلها راجعة إلى مبدأ الذاتية المشار إليه.

ولا يمكن أن يصلح هذا المبدأ لتأسيس الحقّ في المقولات الفلسفية ودراسة الإلهيات، وذلك لأنّ الإله خارج عن ذات الإنسان بلا شكّ، فكيف يجعل مقياساً أو معياراً للإلهيات، إن البعد بين العالمين واختلاف القوانين بينهما يجعل هذا المبدأ غير صالح لدراسة هذه القضايا.

بل يمكن تجاوز ذلك النقد، والقول بأن هذا المبدأ يعبر عن رفض الإله، وهو رفض يفهم في سياق تعالي الإنسان على الألوهية، لكنه في سياق البحث الفلسفي والكلامي لا يصلح أساساً للمعرفة والنقد.

ثانياً: مبدأ إنكار المعارف (السفسطة أو العدمية)

تنطلق فلسفة التعددية الدينية من أصل كبير، وهو مع كونه من أصول الحداثة المعاصرة، إلا أنه قديم عتيق، وهو نكران وجود المعرفة أو الحقّ، وما تقتضيه من قيم الإلزام، وتتجلّى السفسطة في إنكار البديهيات العقلية أو الشكّ فيها، وكذلك نزع قيمة "المطلق" عن أي نحو فلسفي أو معرفي أو ديني.

ومن هذا المبدأ باتجاهاته المختلفة؛ تنشأ مقولات نسبيَّة الحقّ[75]، التي تنعكس بدورها على توزع الحق نسبياً بين مختلف الأديان، على النحو الذي سبق ذكره، فإما أن تتعدّد حصص الحقّ وتتوزّع في الأديان المختلفة، أو يحصر الحقّ في حصة واحدة مشتركة بين كل الأديان، أو القول بانعدام الحقّ، فتغدو جميع الأديان متساوية أيضاً.

وهذا المبدأ مرفوض عقلياً ومنطقياً، فوق كونه مرفوضاً إسلامياً وقرآنياً، إذ إنه يفقد أي قول قيمته الحقيقية، إذ لا يتصور أن يكون لأي قول حقيقة ما في ظل إنكار الحقيقة أصلاً.

ثم إنّ مذاهب السفسطة باطلة بجميع أنواعها، وقد مرّ إبطال حججهم في المطلبين السابقين، والقطعيات العقلية تنافي هذه السّفسطة منافاةً تامةً، ولا يمكن أن يدّعى أن إثبات وجود الله مثلاً مسلمة دينية لا عقلية، بل هي عقلية قبل أن تكون دينية، بدليل أن حجتها عقلية محضة، وهي حدوث العالم، وقد عبر عنها في الأدلة القرآنية بطريقة عقلية.

ثالثاً: مبدأ محورية الإنسان (الأنسنة Humanism)

تنبع هذه الفكرة من جعل الإنسان (محوراً) في الوجود، بمعنى جعله أساساً للفكر والعمل، وجعل مصلحته فوق كل مصلحة، وإنما تستقر محورية الإنسان في الحداثة في مقابل محورية الإله. وتشكّل هذه القيمة رفضاً باتاً لتأله غير الإنسان، وقد لخّص نيتشه في كثير من كتبه قيمة الإنسانية بما سماه "أفول الأصنام" أو "موت الإله"[76]، متجسّداً في كراهية الدين المسيحي، واحتقار المتدينين[77].

وأمّا وجه تأسيس التعدّدية الدينية على هذا المبدأ فعلى نفس النهج السابق، وهو ربط الدين بممارسته من قبل الإنسان كمركز في التدين، فعاد معنى الدين راجعاً إلى مفهوم نسبي قابل للتجلي بصور كثيرة، وهذا مبدأ يرجع إلى السفسطة بصورة واضحة، حيث أخذه شيللر بوصفها نزعة إنسانية عامة في مناحي حياة الإنسان، وتعد صحوة لفكر زعيم السوفساطئيين بروتاغوراس (490 – 420 ق.م) القائل بأن "الإنسان هو المعيار الوحيد لكل شيء"[78].

وإذا تبين أساس هذا المبدأ عرف وجه بطلانه عقلياً وفلسفياً مما سبق في المبدأين السابقين.

رابعاً: مبدأ المنفعة Utilitarisme

مبدأ المنفعة يسعى لإقرار مصلحة الإنسان في الدنيا، وتقديم نفعه الشخصي على كل نفع مطلقاً، ويرمي الحداثيون من هذا المبدأ إلى إهمال القيم التي لا تقدم النفع الدنيوي للإنسان، ومن تلك القيم "الدين".

وتم تسويغ التعددية الدينية بمعيار المنفعة، على مذهب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، وكيفية نظرة هذه الفلسفة للدين، وخلاصتها أنّ الاعتقاد الحقّ لا يتخذ حقيقة بأكثر من إرادة شخصية في المخاطرة بموقف ما أو رأي ما، في سبيل تحقيق مفهوم الحياة الإنسانية على أكمل وجه، يقول جيمس: "وغالباً ما يكون اعتقادنا السابق في غير المبرهن عليه من القضايا هو السبب الوحيد الذي يجعل تلك القضايا قضايا صادقة"[79].

ومبدأ المنفعة يرجع في أصله الفلسفي إلى نسبية الحقائق، فإن المنفعة لا تتخذ شكلاً واحداً، بل تتعدد بحسب المنافع والمصالح السياسية والاقتصادية والطائفية وغير ذلك من المتغيرات بحسب الزمان والمكان، فإذا كانت المنفعة ترجع إلى هذه الأسس المتغيرة أصلاً التي لا تثبت على معيار واحد، فإنه يتبين أنه لا يمكن الاحتكام إليها عقلياً، هذا فوق أنها لا تمتلك في نفسها أي أساس عقلي أو منطقي.

خامساً: مبدأ العقلانية (Rationalisme)

العقلانية هنا عند الحداثيين والتعدديين هي إنكار الغيبيات، ونحن وإن كنا لا نقرّ هذه التسمية، لكنها جرت على سبيل الاصطلاح فيما بين فلاسفة الحداثة والتنوير ومفكريها المعاصرين، وينطلق هؤلاء من مبدأ إخضاع العلوم والمعارف للموازين الحسية، ويسمّون ذلك "عقلنة"، وهذا المبدأ في مقابل الاعتراف بعالم الغيب وما وراء المحسوس، وتأسَّس بناء على ذلك مفهوم العلم بمعنى التجريب والاختبار، فما لا يمكن خضوعه للتجربة والاختبار بالحواس فليس له حقيقة.

ومذهب العقلانية وإن كان يمكن أن يفسّر بتفسيرات متعدّدة، إلا أنّ مصطلح العقلانية قد يستخدم غالباً "كمرادف مخفّف لكلمة اللادين"[80]، فمبدأ العقلانية الأوروبي يتم به عقلنة الدين والاقتصاد والسياسة وكل القيم المعيشة في المجتمع، وينتج من ذلك نمط التعددية الدينية، وتكمن العقلنة هنا بربط الدين بالشخص نفسه، وتجربته الروحية، وتأويل النصوص الدينية، وإعادة قراءة الوحي وتفسيره تفسيراً مادياً، والنظر في معنى النبوات والمعجزات، وإعادة تفسيرها تفسيراً جديداً[81].

وكما أشرت سابقاً؛ فإن دعاة الحداثة يريدون أن "تتصف هذه العوالم المعاشة بنماذج من الدمج الاجتماعي، ترمي إلى تشكيل هويات شخصية مجردة، وتدفع بالمراهقين نحو التفرّد، تلك هي صورة الحداثة"[82]، ومن أهم مكونات هوية الشخصية الدين، وتكون فرادة الدين على حسب الرؤية الحداثية مؤدية إلى التعددية الدينية الفلسفية.

المبحث الثالث

مفهوم الحقّ في ضوء آيات القرآن الكريم ونقد موقف فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول

موارد الحق في القرآن الكريم

إنّ الحقّ في القرآن الكريم يدخل في منظومة كاملة من الخصائص والصفات والمحدّدات، وذلك بحسب موارد استعماله.

وقد بيَّن الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات معاني لفظ الحقّ في موارده في كتاب الله تعالى، وهي دائرة المعنى اللغوي الذي يفيد الإحكام والثبوت، كما أشار إليها الفيروزآبادي في كتابه بصائر ذوي التمييز، وتأتي على الاستعمالات الآتية[83]:

الأول: صفة لله تعالى، ومنه قول الله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ} [الحج: 6]، و:{وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ} [يونس: 30].

وقد بين الإمام الرازيّ وجه استحقاق الله اسمَ الحقّ: قال: "إنّ الله تعالى هو المستحقّ لاسم الحقّ. أما بحسب ذاته؛ فلأنه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله. وأما بحسب الاعتقاد؛ فلأن اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة، وأما بحسب الأخبار والذكر؛ فلأن هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا واجب التقرير، فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات"[84].

الثاني: صفة لأفعال الله تعالى من حيث اشتمالها على الحكمة، مثل قوله الله تعالى: {مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ} [يونس: 5]، وقوله: {وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقّ} [يونس: 53].

الثالث: بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع، مثل قول الله تعالى: {فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ} [البقرة: 213].

الرابع: الثبوت، كقول الله تعالى: {لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ} [الأنفال: 8]، وقوله: {الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ} [الحاقة: 1، 2]، إشارة إلى يوم القيامة، لأنه يحقّ فيها الجزاء.

وكلّ المعاني تدور على المعنى اللغويّ، وهو الثبوت والوجود والإحكام.

وقد وردت لفظة (الحقّ) معرفة في القرآن الكريم في نحو من (103) مواضع، ووردت لفظة (حقّ) منكرة في نحو من (34) موضعاً، ويتنوع الاستعمال للأصل اللغوي بحسب سياق الكلام وخصوصية الإضافة أو الوصف، فالحق هو الثابت المحكم، قولاً كان أو اعتقاداً أو فعلاً أو ذاتاً؛ وتارة يرد بمعنى الله أو القرآن أو الإسلام أو التوحيد أو العدل، وكلها أمور ثابتة.

المطلب الثاني

ثبوت الحق والعلم به ووحدته في القرآن الكريم

أولاً: **ثبوت الحق والعلم به**

يدلّ القرآن الكريم بآياته الشريفة على ثبوت الحقّ، إذ ورد باللفظ أكثر من مئة مرة، عدا عن نظائره ومرادفاته، والألفاظ المتعلقة

به، والمستلزمة له، كالإيمان والكفر والهداية والضلال والاتباع والعلم والمعرفة واليقين والعقل والبرهان والبينات والآيات، إذ إن جميع هذه الألفاظ تستلزم ثبوت الحقائق، فكيف يدعي مدعٍ أن القرآن لا يثبت الحقائق، أو أنه يساوي بين الحق والباطل؟

والأدلة القرآنية على ثبوت الحقّ وتحقق العلم به لا تدع مجالاً لمن يريد من المفكرين المنتمين إلى حقل الدراسات الإسلامية أن يجعل القرآن موافقاً لدعاوى فلسفة التعددية الدينية التي تساوي بين الأديان، ومنها:

- {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: 42].
- {وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ} [الأنعام: 66].
- {الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ} [الأنعام: 93].
- {وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ} [الأعراف: 8].
- {حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ} [الأعراف: 105].
- {فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الأعراف: 118].
- {يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُون} [الأنفال: 6].
- {فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [يونس: 32].

بل ورد ذكر الحق في القرآن الكريم في سياقات كثيرة، ومن أهم هذه السياقات ما يتعلق بموضوع هذا البحث، وهو الحق في المجال الديني والاعتقادي ومجادلة المشركين أو أهل الكتاب وأصحاب الأديان الأخرى، فمن جملة ما ورد في ذلك:

- {وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} [البقرة: 144].
- {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (146) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} [البقرة: 146، 147].
- {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [البقرة: 213].
- {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [آل عمران: 71].
- {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ} [النساء: 171].
- {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ} [المائدة: 48].
- {وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ} [المائدة: 83].
- {أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [الأعراف: 169].
- {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} [التوبة: 33].
- {قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (35) وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُون} [يونس: 35، 36].

ولا مبالغة في القول بأن القرآن الكريم نفسه دال على ثبوت الحق في آيات كريمة قد لا تلمح دلالتها على هذا المطلب بشكل خاص، وقد لمح المفسّرون هذه المعاني وبينوها، مظهرين أنّ مقولة الحق لا تقبل مقولة التكثر أو التعدّد، مما يبطل فلسفة التعددية الدينية، وليسوا صادرين في تفسيراتهم تلك عن وجهة نظر شخصية، بل هم يصدرون عن مقرّرات قرآنية، وإنما أشير إلى ذلك، ضرورة أنّ من مقاصد هذا البحث إظهار الحقيقة القرآنية بقطع النظر عن تصورات البشر.

ومن جملة ما أشار إليه القرآن ولاحظه المفسرون، أن القرآن الكريم أرشد إلى الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم، قال الله تعالى: {وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الأعراف: 200]، وقد ورد ذلك في أكثر من موضع، وفيه دلالة على ثبوت الحقّ، وأنه ليس مجرّد ما يعتقده الإنسان، بل الحقّ ثابت في نفسه، وتفترق عقائد الناس بين حق وباطل بحسب

موافقتها لذلك المعيار.

يقول الإمام الرازي رحمه الله في تفسيره معللاً طلب الاستعاذة: "كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح، وإن أحداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محقّين صادقين، وحيث لم يكن الأمر كذلك، بل نجد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود؛ علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإعانة إله الأرض والسموات"[85]، وهذا يبين أنّ الحق يكون بمعيار خارجي عن مجرد اعتقاد الإنسان، وإنما يكون بموافقة الواقع في نفسه.

ويقول النخجواني في تفسير قوله تعالى: {فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [يونس: 32]: "وبالجملة فَذٰلِكُمُ الذي قد اعترفتم به هو اللّٰهُ المتوحد المستحق للالوهية والمعبودية إذ هو رَبُّكُمُ مربيكم ومدبر أموركم وهو لا غيره الْحَقُّ الثابت المتحقق الحقيق بالحقية فَماذا بَعْدَ ثبوت الْحَقُّ الواحد الأحد الفرد الصمد المنزه عن التعدد والتكثر مطلقا مما اتخذتم آلهة ظلما وزورا إِلَّا الضَّلالُ الباطل العاطل"[86]، وقال صاحب «روح البيان»: "فعلى المؤمن أن يصحح الظاهر والباطن، ويرفع الاختلاف، فإن الحق واحد، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟"[87].

وفي التحرير والتنوير في شرح قوله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ} [الزمر: 9]: "استئناف بياني موقعه كموقع قوله: قل تمتع بكفرك قليلا [الزمر: 8]، أثاره وصف المؤمن الطائع، والمعنى: أعلمهم يا محمد بأنّ هذا المؤمن العالم بحقّ ربه ليس سواء للكافر الجاهل بربه... والاستفهام هنا مستعمل في الإنكار. والمقصود: إثبات عدم المساواة بين الفريقين، وعدم المساواة يكنى به عن التفضيل. والمراد: تفضيل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون"[88]، ولا يخفى ما في هذا من تفرقة بين المؤمن والكافر، وإبطال لما تزعمه فلسفة التعددية الدينية من المساواة بينهما.

ثانياً: وحدة الحقّ

ينبه القرآن الكريم إلى كون الحق واحداً أيضاً، ووحدة الدين الحق، وقد أجمع المفسرون على ذلك بالرغم من اختلاف مناهجهم، حيث أشار الإمام الطبري إلى وحدة الدين الحق، حيث فسر قوله تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: 48] بروايته عن قتادة، قال: "الدينُ واحد، والشريعةُ مختلفة"[89]. وقال صاحب الكشاف: "لأنّ دين الحقّ واحد، لا مثل له، وهو دين الإسلام، {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}"[90].

وفي قول الله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ} [الشورى: 13]، يقول النسفي: "فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله: {أَنْ أَقِيمُواْ الدين}، والمراد إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء وسائر ما يكون المرء بإقامته مسلماً، ولم يرد به الشرائع"[91]، فهذه الآية تدل على وحدة الدين الحق، وأن الأنبياء والأديان الصحيحة لا تختلف في القدر المشترك بينها من الاعتقادات والأصول، وأن الذي جرى هو تحريف للدين الحق.

ويقول صاحب «التسهيل لعلوم التنزيل» في تفسير الآية: "اتفق دين سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع جميع الأنبياء في أصول الاعتقادات، وذلك هو المراد هنا، ولذلك فسره بقوله: أن أقيموا الدين يعني إقامة الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته، والإيمان برسله وكتبه وبالدار الآخرة، وأما الأحكام الفروعية، فاختلفت فيها الشرائع فليست تراد هنا"[92].

ولا موجب للإطالة في نقل نصوص المفسرين في هذا الموضوع، فإن هذا المعنى مجمع عليه بينهم، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة، وكفى بالنصوص القرآنية التي تعد بالعشرات شاهدة على ذلك.

وبناءً على ما سبق ذكره من الآيات القرآنية والدلائل الصريحة؛ فإنه لا يجوز أن يدّعي مدّعٍ أنّ القرآن الكريم يقرّ فلسفة التعددية الدينية، فإن ذلك لو كان صحيحاً لم يكن بالقرآن داعٍ أن يجادل أهل الكتاب والمشركين وأصحاب الديانات المخلتفة، ولما فرق بين أصناف المهتدين والضالين والمؤمنين والكافرين.

المطلب الثالث

دعوى تعذّر معرفة الحقّ لدى فلسفة التعددية الدينية ونقدها

تستند فلسفة التعددية الدينية إلى دعاوى معرفية في إنكار الحقّ، وإبطال المقولات الدينية التي تتأسس على ثبوته، وترجع هذه الدعاوى إلى دعوى تعذّر معرفة الحقّ.

والسبب الكامن وراء هذه الدعوى أن فلسفة التعددية الدينية تقوم على أساس التفرقة بين الاعتقاد والإيمان من جهة، والمعرفة

والعلم من جهة أخرى، فالمعرفة والعلم يطلب فيهما البرهنة والاستدلال، وليس ذلك مطلوباً في الدّين، إذ إن الأحكام الدينية غير متوقفة على القطع واليقين كما يزعمون، فقد يتدين الشخص بدين ويعتقده من غير أن يكون عارفاً بصحته، أو عالماً بحقيقته، فالاعتقاد والإيمان يكفي فيهما مجرد "ارتباطٍ ما" بين المؤمن ومحلّ إيمانه بدون الحاجة إلى برهان أو استدلال.

وهذا النحو من الفصل بين الدين والعلم، هو الذي كان سائداً في العصور الأوروبية الوسطى، حيث كان العلم حكراً على طبقات معينة أولاً، وهو السائد أيضاً في الدين المسيحي ثانياً، حيث يصعب القبول العلمي بكثير من الاعتقادات المسيحية، كعقيدة التجسد وغيرها، كما يدعي كثير من اللاهوتيين المسيحيين أنفسهم (جون هيك مثالاً)، وهو ما دفع بكثير من الأوروبيين إلى محاولة تأويل الاعتقادات المسيحية، وإعادة قراءتها قراءة ثورية بالكامل، ودفع بعضهم إلى الإلحاد أصلاً بالألوهية أو الأديان أو بهما معاً.

ويكمن الخلل في هذه الدعوى في التفرقة بين الإيمان من جهة، والعلم من جهة أخرى، فإن هذه التفرقة ليست صحيحة، بل الإيمان يعني الاعتقاد والجزم بشيء ما، ولا يكون هذا الجزم إلا بشيء ثابت بدليل صحيح، وإلا فإن هذا الإيمان سيتزعزع ويتزلزل في أي لحظة شك، أو إيراد شبهة ما، في حين أن الإيمان والعلم ينبغي أن يكونا متساوقين لا متباينين.

ومنشأ التفرقة بين الإيمان والعلم عند أصحاب هذه الفلسفة هو المذهب السفسطائي المنكر للحقائق، أو على الأقل المنكر للحقائق الإلهية، وإبطال هذا المذهب يبطل هذه الدعوى، وقد مرّ إبطالها في المطلب الأول من المبحث الثاني من هذه الدراسة، لكن سأزيد شيئاً من التفصيل هنا في بيان بطلان أساس هذه السفسطة.

يستند هؤلاء التعدديون إلى أمرين في دعوى تعذر المعرفة.

الأول: إن الأديان تشتمل عقائد مختلفة، ونجد أنّ أتباعها يؤمنون إيماناً مطلقاً بما هم عليه، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز لأحدهم أن يدعي الحق دون الآخرين، إذ لا يمكن التمييز بين هذه العقائد والأديان كلها على وجه قاطع، فيكون الحلّ في التسوية بينها وعدم تفضيل أحدها على الآخر.

الآخر: إنّا نجد المتدينين ينتقلون من دين إلى دين، فكيف نحكم بصحة الدين الثاني دون الأول مثلاً، مع إمكان العودة إليه مثلاً في مرحلة من المراحل؟

ويجاب عن هذه الدعاوى السفسطائية بأنا نسلّم أن الأحكام الدينية المقطوع بها لدى المتدينين يقع فيها الاختلاف والتعدد في الرأي، لكن ذلك الاختلاف يحكم فيه بواسطة العقل والمقدمات العقلية الثابتة، لا بمجرد الادّعاء، إذ لا يمكن التسليم بصحة الأحكام الدينية جميعاً (كالتوحيد والتثليث، والتنزيه والتجسيم مثلاً)، وأما القطع الذي يقع في قلوب المتدينين فليس منشؤه دائماً النظر الصحيح والأدلة العقلية، بل قد يكون القطع بمجرد الاستئناس، أو التقليد واتباع الآباء وشيوع العادات والتقاليد الدينية في مجتمع ما.

وأما مسألة انتقال الشخص من دين إلى دين، فهذه مسألة تعود إلى تجلي الأدلة ووضوحها عند المفكر، وقدرته على التفكير الصحيح، وقناعاته وما يقع عليه من ضغوط فكرية وأحوال شخصية، ولا يمكن بحال من الأحوال ادعاء قطعيتها، بدليل أن المتديّن في كل أحوال انتقالاته الدينية لا يؤمن إلا باعتقاد واحد، ولا يؤمن في حال واحد باعتقادين مختلفين، فتغدو فلسفية التعددية الدينية استجابة غير فعالة ولا ناجعة في معالجة الموقف الديني.

وإذا لوحظت دعوى تعذر معرفة الحقّ والاعتراضات الموجهة إليها، تبين أن هذه الدعوى ليست أكثر من رد فعل غير أصيل على اشتباهات فكرية، وأنه لا مساغ لقبولها باطمئنان، وأن الأولى أن يبحث في المسائل الدينية والاعتقادات المختلفة بحثاً علمياً يتناسب مع مجالات الإثبات فيه، والأدلة الصالحة للحكم عليه، فما وافق الأدلة فهو حق، وما خالفها فهو باطل، واختلاف الناس في ذلك لا يقلب الحق باطلاً والباطل حقاً، ولا يجعلهما متساويين. وهذا آخر ما أردت إيراده في هذا المقام.

الخاتمة

النتائج

- تعريف الدين عند علماء الإسلام من المتكلمين والمفسرين، كما يذكره أصحاب المعاجم وكتب الاصطلاح متفق عليه تقريباً، وهو: وضع إلهي سائق لذوي العقول إلى الخيرات بالذات كالأحكام الشرعية النازلة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم.
- ظهر للباحث أن فلسفة التعددية الدينية تستبدل مفهوم الدين بمفهوم التجربة الدينية، حتى يتسنى لها القول بتساوي الأديان وعدم حصر الحقية في واحد منها.
- تطلق التعددية الدينية في سياقات مختلفة، أبرزها ثلاثة:

أ- سياق التعايش المشترك، وتعني: قبول الكثرة الناشئة عن الاختلاف الديني.

ب- سياق النجاة في الآخرة: ويرى أصحاب فلسفة التعددية الدينية في هذا السياق أن النجاة والخلاص ليس محصوراً في دين واحد، بل كل أصحاب الأديان المختلفة هم ناجون في يوم القيامة.

ج- سياق نظرية المعرفة: ويشار به إلى العلاقة بين المعرفة والدّين، ويراد بفلسفة التعدّدية الدّينية أنَّ ديناً معيناً لا يحوز رتبة انفراد بالحقّ، أو خصوصية معرفية مطلقة.

- يراد بمصطلح "فلسفة التعددية الدينية": النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية.

- مفهوم الحقّ في القرآن الكريم وعند علماء المسلمين هو الأمر المطابق للواقع، وهو ثابت ويمكن العلم به، ويمكن البرهنة عليه بالأدلة، وليس مجرد انطباع شخصي أو تجربة ذوقية.

- مفهوم الحق عند أصحاب فلسفة التعددية الدينية يعتمد على أسس حداثية وفلسفية تنفي وجود الحق، وتستبدله بالتجربة الشخصية والذوقية.

- المفسرون مجمعون على وحدة الدين الحق، وأنه الإسلام، ولم يزعم أحد منهم، ولو في قول شاذ أو تفسير ضعيف أن الدين الحق متعدد، أو أنه غير الإسلام.

- لا يصح دعوى اتفاق فلسفة التعددية الدينية مع القرآن الكريم، بل بينهما غاية الخلاف.

- تستند فلسفة التعددية الدينية إلى دعوى "تعذر معرفة الحق" بحجة اختلاف الأديان التي يؤمن بها الناس، وتعدّ هذه الدعوى مسوغاً وحلاً في آنٍ للموقف الديني المتعدد.

- "دعوى تعذر المعرفة" ترجع إلى نحو من أنحاء السفسطة الفكرية، وإبطالها يكون بإثبات نجاعة الأدلة العقلية في التوصل إلى الحق، والتمييز بينه وبين الأقوال الدينية الباطلة.

التوصيات:

- دراسة مسائل الافتراق بين القرآن الكريم والأقوال الفلسفية بخصوص الأصول الاعتقادية.

دراسة نماذج من المؤيدين والمعارضين لفلسفة التعددية الدينية، وإظهار مدى موافقتهم للمنهج القرآني..

الهوامش

1. انظر مادة (حقق): ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دط، 6م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، 1979م: ج4، ص15. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711 هـ)، **لسان العرب**، ط3، 15م، دار صادر، بيروت، 1414هـ: ج10، ص49.
2. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **التعريفات**، ط1، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار النفائس، بيروت، 2003م: ص224.
3. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت1094هـ)، **الكليات**، ط2، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م: ص391.
4. الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت 772هـ)، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، ط1، 2ج، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1999م: ج1، ص277.
5. الكفوي، **الكليات**: ص391.
6. انظر: الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، **مختار الصحاح**، ط5، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت، 1999م: ص202.
7. انظر في تفصيل هذه المسألة: الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت 1206هـ)، **حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1417 هـ –1997م: ج2، ص162.
8. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ج3، ص281.
9. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج4، ص29.

10. المناوي، عبد الرؤوف زين العابدين الحدادي (ت 1031هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط1، (تحقيق عبد الخالق ثروت)، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ–1990م: ص 40.
11. انظر موارد مادة (عدد): ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج4، ص29. والرازي، **مختار الصحاح**: ص202. والفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت نحو 770هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 2ج، المكتبة العلمية، بيروت: ج2، ص395، 396. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، 40م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، 1965م: ج8، ص364–367.
12. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت616هـ)، **اللباب في علل البناء والإعراب**، ط1، 2ج، (تحقيق عبد الإله النبهان)، دار الفكر، دمشق، 1416هـ – 1995م: ج2، ص271، وانظر: الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: ج2، ص396.
13. الجرجاني، **التعريفات**: ص224.
14. انظر: الكفوي، **الكليات**: ص626. وانظر: الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ت ق12هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط1، 4م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م: ج2، ص219.
15. المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**: ص51.
16. الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: ج2، ص395، 396.
17. للتوسيع والتفصيل في معاني (Pluralism) في الاستعمالات الشائعة، انظر:

http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism

وانظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها**، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، باكستان، 2000م: ص3.

18. انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج2، ص319.
19. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: 110. وانظر: الزبيدي، **تاج العروس**: ج35، ص56.
20. انظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت 538هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، 1979م: ص200.
21. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: 110.
22. الرّازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي (ت 606هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ط3، 32ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ: ج29، ص529.
23. الجرجاني، **التعريفات**: ص174. و: المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**: ص169.
24. الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج2، ص83.
25. انظر: الكفوي، **الكليات**: ص443.
26. يمكن مراجعة هذه المعاني والنقود المهمة عليها والتعليقات الدقيقة: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، 3م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 2001م: ص1204–1206.
27. انظر: النشار، علي سامي (1948م)، **نشأة الدين – النظريات التطورية والمؤلهة**، دار السلام، القاهرة، 2009م: ص14–17.
28. انظر في معاني هذه الفلسفات والأفكار والمذاهب: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص994–996. ووهبة، مراد (2007م)، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء الحديثة: ص198. ومجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م: 48.
29. صليبا، جميل (1982م)، **المعجم الفلسفي**، 2م، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة: ج1، ص302.
30. انظر: وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص197.
31. وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص197. وانظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص994.
32. انظر: وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص197. ومجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: 48.

33. انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**: ج2، ص225.
34. أشار الشيخ جعفر سبحاني بطريقة أخرى إلى هذه السياقات تحت عنوان قراءات التعددية الدينية، واخترت ما أظنه الأنسب، انظر: سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، ط1، 7ج، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1421هـ: ج2، ص303 وما بعدها. وكذلك الشيخ اليزدي ذكر تفسيرات ثلاثة للتعددية الدينية، انظر: اليزدي، محمد تقي المصباح (2006م)، **تحديات ومواجهات**، ط1، (تعريب السيد علي عبد المنعم مرتضى)، بيروت، دار الهادي: ص77 وما بعدها.
35. تناول كثيرون التعددية الدينية بهذا المعنى، انظر: يوسف القرضاوي، **التعددية الدينية**، حلقة من برنامج الشريعة والحياة، منشور على موقع الجزيرة الإلكتروني:

http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2008/5/11/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9#L3

وانظر: الشافعي، حسن (2006)، **التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية**، بحث، ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان): ص2، منشورة على الإنترنت: http://www.4shared.com/web/preview/pdf/OuSNhYrz

36. انظر: عمارة، محمد (1997م)، **التعددية – الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، القاهرة، نهضة مصر: ص6 وما بعدها.
37. انظر: لاريجاني، صادق، **عن مفهوم التعددية الدينية "بحث في كثرة الأديان"**، محاضرة ألقيت بالفارسية ترجمت إلى العربي ونشرت على الإنترنت، شبكة الفكر: ص34–35.
38. انظر حكم من لم تبلغه الدعوة، أو بلغته مشوهة غير صحيحة: عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت1299هـ)، **الفتوحات الوهبية على المنظومة المقرية**، نشرة جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، البيضاء، المملكة الليبية، 1968م: ص97.
39. انظر: صادق لاريجاني، **عن مفهوم التعددية الدينية "بحث في كثرة الأديان"**: ص10 وما بعدها. وقد أشار هذا الكاتب إلى مشكلة كثرة الأقوال في المسألة الواحدة أو كثرة التفاسير للآية نفسها، وأبطل الكاتب مقولة نسبية الحق، ومجهولية الحقيقة، التي يرجعها بعض الخصوم إلى مجرد الاختلاف في الآراء الفقهية أو المذهبية.
40. انظر: صادق لاريجاني، **عن مفهوم التعددية الدينية "بحث في كثرة الأديان"**: ص24 وما بعدها.
41. روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**، ط2، (نقله إلى العربية عادل زعيتر)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م: ص94.
42. الفيلسوف اللاهوتي جون هيك (ولد 1922م)، كتب عشرات الكتب والمقالات والمحاضرات في فلسفة التعددية الدينية، بحيث صارت تنسب له هذه الفلسفة خاصة، وهو من أشهر تلامذة اللاهوتي الكندي ولفريد كانتويل سميث (ولد 1919م)، له كتب، منها: الإيمان والمعرفة– مقدمة حديثة لمشكلة المعرفة الدينية (1957م)، وفلسفة الدين (1963م)، والمسيحية في المركز (1968م)، وأدلة وجود الله (1971م)، والله له عدة أسماء (1980م).
43. قانصو، وجيه (2007م)، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك– المرتكزات المعرفية واللاهوتية**، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي: ص149، 150، باختصار.
44. راجع هذه التعريفات: علي سامي النشار، **نشأة الدين – النظريات التطورية والمؤلهة**: ص24.
45. طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص6.
46. بدوي، عبد الرحمن (1977م)، **إمانويل كَنْت**، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت: ص167.
47. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت792هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط1، 2م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1329هـ: ج1، ص33–35 باختصار.
48. انظر شبه السوفسطائية: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج1، ص37–38.
49. انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج1، 36.
50. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت816هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط1، 4م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م: ج1، ص259.

51. انظر: البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت1198هـ)، **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط2، 2م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1356هـ: ج1، ص125.
52. السمنية: كانوا قبل الإسلام، وهي فرقة منسوبة إلى سومنات، قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحسّ. (شرح المواقف 1/ 130، والفرق بين الفرق للبغدادي: 253، 311).
53. المهندسون: قوم منسوبون إلى علم الهندسة، يذكرون في كتب العقائد والكلام على أنهم ينكرون إمكان العلم بالأمور الإلهية.
54. الملاحدة: فرقة من المنكرين لوجود الله تعالى، ويسمون بالدهرية، ويقصد بهم هنا خاصة الذين ينكرون إمكان معرفة الله إلا من طريق المعلم، ولذلك يسمون الملاحدة التعليميين.
55. انظر مذهب السمنية، وشبههم والرد عليها: الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت 816هـ)، **شرح المواقف**، ط1، 3ج، (تحقيق عبدالرحمن عميرة)، دار الجيل، لبنان، بيروت، 1417هـ - 1997م: ج1، ص225-242.
56. انظر مذهب المهندسين، وشبههم والرد عليها: الجرجاني، **شرح المواقف**: ج1، ص242-245.
57. انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط2، 6م، (تحقيق مركز السنة للبحث العلمي)، مكتبة السنة، القاهرة، 2014م: ج1، ص61.
58. العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي (ت1250هـ)، **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، 2م، (تقريرات محمد علي بن حسين المالكي)، دار الفكر، القاهرة: ج1، ص172.
59. السعد التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج1، ص60-62.
60. السعد التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج1، ص62.
61. بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص167.
62. فيلسوف تجريبي إنجليزي (1632-1704م)، أهم آرائه الفلسفية إنكار الأفكار الأولية التي فطر عليها الإنسان، وأن مصدر المعرفة الإنسانية هو التجربة. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة: ج2، ص373).
63. فيلسوف إنجليزي (1685م-1753م)، تتمحور فلسفته في أن الوجود هو الإدراك أو أن يكون الشيء مدركاً، وهو مذهب ينتمي إلى الفلسفة المثالية المطلقة. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة: ج1، ص287).
64. فيلسوف ومؤرخ إنجليزي (1711-1776م)، كان ذا نزعة حسية مغالية، ويرى أن مصدر المعارف الإنسانية هي الانطباعات الحسية. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة: ج2، ص611).
65. فيلسوف ألماني (1724-1804م)، كان ذا نزعة عقلية تامة، أنكر المعرفة الإنسانية من طريق العقل، لكنه كان ذا أمل في الوصول إلى شيء، فهو ينسب إلى الوضعية التجريبية لكن بصورة أقل تزمتاً. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة: ج2، ص269).
66. انظر قضية تأثر كانط بهيوم: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص83 وما بعدها.
67. عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص160.
68. عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص171.
69. هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ط1، (ترجمة موسى وهبة)، دار الفارابي، بيروت، 2008م: ص218.
70. الديالكتيك: مصطلح يوناني، يعود إلى زينون الإيلي، يعني الجدل أو المحاورة: تبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معينة، فهو متعلق بالبرهان. وعند كانط: يقصد بالديالكتيك المتعالي المتعلق منه بقضايا الميتافيزيقا. (مراد وهبة، المعجم الفلسفي: 237-240، عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط: 170، ويكيبيديا).
71. عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص170.
72. ينظر في تحليل أسس الحداثة ووجهات النظر في ذلك: الشيخ، محمد، والطائري، ياسر (1996م)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط1، دار الطليعة، بيروت: ص12- 14. وانظر: خيرة حمر العين (1999م)، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: ص41-45. وانظر: الشيخ، محمد (2008م)، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت: ص79-116، 390-

392. وانظر: فودة، سعيد عبداللطيف (2009م)، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، ط1، دار الفتح، عمان: ص303–304. وانظر: صالح، جادالله بسام (2013)، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**، ط1، دار النور المبين، عمان: ص64–67.

73. انظر: الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1983. وهو كتاب صدر عن مؤلفه بالفرنسية ثم ترجم إلى العربية، وهو ممتلئ بالتأويلات لأحكام الدين الإسلامي، مما يصل إلى حدّ التحريف، وهو في ذلك متماهٍ تماماً مع الأسس الحداثية.

74. انظر: كحلاني، حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، مدبولي، القاهرة، 2004م.

75. انظر: سعيد فودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**: ص337.

76. انظر: نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.

77. انظر: نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط2، (ترجمة جورج ميخائيل ديب).

78. انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص45.

79. جيمس، وليم، **إرادة الاعتقاد**، (ترجمة محمود حب الله)، دار إحياء الكتب العربية، 1946م: ص135.

80. لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص1172. وانظر رأي محمد أركون في العقلانية: انظر: سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام، **ما بعد الحداثة – تحديدات**، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007م: 44–47.

81. انظر مجالات العقلنة الغربية: سعيد فودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**: ص303.

82. هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص9.

83. انظر: الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، (تحقيق صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1412هـ: ص246–247، باختصار وتهذيب لبعض الكلمات الموهمة لمذهب الاعتزال. وانظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، 6ج، (تحقيق محمد علي النجار)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م: ج2، ص484 . وانظر في استعمالات الحق في القرآن: ضميرية، عثمان جمعة، **الحق في الشريعة الإسلامية**، مجلة البحوث الإسلامية، عدد رقم 40، (رجب 1414هـ): ص352.

84. الرّازي، **التفسير الكبير**: ج1، ص120.

85. الرازي، **التفسير الكبير**: ج1، ص72.

86. النخجواني، نعمة الله بن محمود ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ)، **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، ط1، 2ج، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، 1999م: ج1، ص332.

87. البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى (ت 1127هـ)، **روح البيان**، دار الفكر، بيروت: ج3، ص131.

88. ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، 30م، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م: ج23، ص348.

89. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط1، 24ج، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، 2000م: ج10، ص385.

90. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت 538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط3، 4م، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ: ج1، ص195.

91. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت 710هـ)، **تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط1، 2م، (تحقيق يوسف علي بديوي)، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998م: ج3، ص248.

92. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي (ت 741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط1، 2ج، (تحقيق عبدالله الخالدي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1416هـ: ج2، ص246.

المراجع

الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ت ق12هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط1، 4م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت 772هـ)، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، ط1، 2ج، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1999م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، (تحقيق صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1412هـ.

بدوي، عبد الرحمن (1977م)، **إمانويل كَنْت**، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت.

بدوي، عبد الرحمن (1984م)، **موسوعة الفلسفة**، 2ج، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى (ت 1127هـ)، **روح البيان**، دار الفكر، بيروت.

البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت1198هـ)، **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط2، 2م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1356هـ.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت792هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط1، 2م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1329هـ.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت816هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط1، 4م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **التعريفات**، ط1، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار النفائس، بيروت، 2003م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت 816هـ)، **شرح المواقف**، ط1، 3ج، (تحقيق عبدالرحمن عميرة)، دار الجيل، لبنان، بيروت، 1417هـ – 1997م.

ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي (ت 741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط1، 2ج، (تحقيق عبدالله الخالدي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1416هـ.

جيمس، وليم، **إرادة الاعتقاد**، (ترجمة محمود حب الله)، دار إحياء الكتب العربية، 1946م.

الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1983.

خيرة حمر العين (1999م)، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، **مختار الصحاح**، ط5، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت، 1999م.

الرّازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي (ت 606هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ط3، 32ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**، ط2، (نقله إلى العربية عادل زعيتر)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م.

الزبيدي، السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، 40م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، 1965م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط2، 6م، (تحقيق مركز السنة للبحث العلمي)، مكتبة السنة، القاهرة، 2014م.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت 538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط3، 4م، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت 538هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، 1979م.

سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، ط1، 7ج، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1421هـ.

سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام، **ما بعد الحداثة – تحديدات**، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007م.

الشافعي، حسن (2006)، **التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية**، بحث، ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان).

الشيخ، محمد (2008م)، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

الشيخ، محمد، والطائري، ياسر (1996م)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط1، دار الطليعة، بيروت.

صالح، جادالله بسام (2013)، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**، ط1، دار النور المبين، عمان.
الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت 1206هـ)، **حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1417 هـ –1997م.
صليبا، جميل (1982م)، **المعجم الفلسفي**، 2م، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة.
ضميرية، عثمان جمعة، **الحق في الشريعة الإسلامية**، مجلة البحوث الإسلامية، عدد رقم 40، (رجب 1414هـ).
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط1، 24ج، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، 2000م.
طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها**، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، باكستان، 2000م.
ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، 30م، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (ت نحو 395هـ)، **الفروق اللغوية**، (تحقيق محمد إبراهيم سليم)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي (ت1250هـ)، **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، 2م، (تقريرات محمد علي بن حسين المالكي)، دار الفكر، القاهرة.
العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت616هـ)، **اللباب في علل البناء والإعراب**، ط1، 2ج، (تحقيق عبد الإله النبهان)، دار الفكر، دمشق، 1416هـ – 1995م.
عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت1299هـ)، **الفتوحات الوهبية على المنظومة المقرية**، نشرة جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، البيضاء، المملكة الليبية، 1968م.
عمارة، محمد (1997م)، **التعددية – الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، القاهرة، نهضة مصر.
ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دط، 6م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، 1979م.
فودة، سعيد عبداللطيف (2009م)، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، ط1، دار الفتح، عمان.
الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، 6ج، (تحقيق محمد علي النجار)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م.
الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت نحو 770هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، 2ج، المكتبة العلمية، بيروت.
قانصو، وجيه (2007م)، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك– المرتكزات المعرفية واللاهوتية**، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي.
كحلاني، حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، مدبولي، القاهرة، 2004م.
الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت1094هـ)، **الكليات**، ط2، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
لاريجاني، صادق، **عن مفهوم التعددية الدينية "بحث في كثرة الأديان"**، محاضرة ألقيت بالفارسية ترجمت إلى العربي ونشرت على الإنترنت، شبكة الفكر.
لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، 3م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 2001م.
لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية:** ص994–996. ووهبة، مراد (2007م)، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء الحديثة: ص198. ومجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
المناوي، عبد الرؤوف زين العابدين الحدادي (ت 1031هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط1، (تحقيق عبد الخالق ثروت)، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ–1990م.
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711 هـ)، **لسان العرب**، ط3، 15م، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
النخجواني، نعمة الله بن محمود ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ)، **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، ط1، 2ج، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، 1999م.
النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت 710هـ)، **تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط1، 2م، (تحقيق يوسف علي بديوي)، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998م.
النشار، علي سامي (1948م)، **نشأة الدين – النظريات التطورية والمؤلهة**، دار السلام، القاهرة، 2009م.
نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط2، (ترجمة جورج ميخائيل ديب).
نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.
اليزدي، محمد تقي المصباح (2006م)، **تحديات ومواجهات**، ط1، (تعريب السيد علي عبد المنعم مرتضى)، بيروت، دار الهادي.

Stability of The Truth and Possibility of The Flag in Him Enemy "Philosophy Numerous Religious: Monetary Study in Light of Miracles The Generous Quran

*Jadallah Bassam Saleh **

ABSTRACT

The research addresses the concept of truth comparing between the Qur'an and Religious pluralism philosophy. This study highlights two opposing perspectives: the Qur'anic attitude that indicates the exclusive of the truth and confirms the knowledge ability to master it; nevertheless, acknowledging the co-existing with the other religions. Whilst, the philosophical attitude regarding the "Religious pluralism philosophy" that denies the truth and accepts the religions equality or unity, and thus any claim of an exclusive source of truth is not valid. The research indicates the Quran explicit perspective that the truth is permanent and it could be known and inferred. The scholars has agreed on it, also it is considered as Islamic axiom. Thus, the Religious pluralism attitude is incompatible with the holy Quran and there is no proofs to back it up and support it.

Keywords: Qur'an, Religious pluralism .

* General Iftaa' Department. Received on 31/8/2016 and Accepted for Publication on 15/11/2016.